

Tres modelos normativos de tolerancia

Mariano C. Melero

Dentro de la práctica del constitucionalismo democrático, la tolerancia ocupa un lugar decisivo. Dicho brevemente, la tolerancia supone la forma característica en que una democracia liberal afronta el problema de acomodar y proteger la pluralidad de formas de vida. En su versión liberal, que es la que aquí nos interesa, la tolerancia afirma que es un error gubernamental usar la fuerza coercitiva con objeto de imponer en la sociedad la homogeneidad ética. Para una corriente importante del liberalismo democrático actual, la tolerancia es una consecuencia del principio de neutralidad política, según el cual debe quedar fuera del ámbito competencial de la comunidad política la promoción o rechazo de las formas particulares de vida. La función de las instituciones políticas y sociales consiste, según esta concepción, en establecer y mantener las reglas básicas dentro de las cuales los individuos pueden dedicarse a formar y perseguir sus concepciones del bien. La tolerancia significa, desde este punto de vista, que nadie tiene derecho a invocar el valor intrínseco de su doctrina existencial (moral, religiosa o filosófica) en la justificación del uso del poder político.

Pero, ¿en qué medida la obligación de mantener un marco neutral para la elección individual requiere la intervención del poder político en el mercado de los proyectos de vida? En definitiva, ¿cuáles son los límites de la tolerancia liberal? Mi propósito aquí es revisar las tres principales respuestas que han ofrecido los teóricos liberales a esta pregunta —y a las que nos referiremos con los títulos el modelo del liberalismo comprensivo, el *modus vivendi* y el modelo del liberalismo «político»—, con objeto de analizar cuáles son las dificultades más importantes a las que se enfrenta una democracia liberal cuando tiene que tratar con aquellos grupos (religiosos o no) que sostienen concepciones no liberales del bien —esto es, que no valoran la autonomía personal en sus formas de vida—.

I. EL MODELO DEL LIBERALISMO COMPREHENSIVO

Tal como señala Susan Mendus, la apelación a la autonomía personal no es un argumento entre otros a favor de la tolerancia. Al contrario, el argumento de

la autonomía puede describirse como «el argumento característicamente liberal en pro de la tolerancia, aquel que no está disponible para teóricos de otras tradiciones» (Mendus 1989, p. 56). ¿Por qué debemos permitir concepciones del bien que creemos incorrectas? El argumento de la autonomía ofrece al menos el inicio de una respuesta a esta cuestión: deberíamos tolerar cosas que creemos incorrectas porque no sólo estamos interesados en lo que hacen los individuos, sino también en las razones que ellos tienen para hacer esas cosas. Según la tradición liberal, es más importante que la gente actúe autónomamente que el hecho de que actúen correctamente. Elegir por sí mismos es más importante que hacer elecciones correctas.

El argumento de la autonomía está presente en *A Letter concerning Toleration* [1690] de John Locke, si bien aquí aparece aplicado únicamente a la defensa de la tolerancia religiosa. En este texto, la fe se subsume en la esfera racional, de tal modo que la salvación eterna no se considera amenazada tanto por el error y la herejía como por la superstición y el dogma. Locke defiende la libertad religiosa como un «derecho natural» a la libertad de conciencia y a la libre expresión de ésta. Recomienda no usar el poder del Estado para imponer coactivamente un determinado credo, porque piensa que las creencias y prácticas religiosas no tienen sentido (no cumplen su función de salvación) si no son aceptadas libremente por las personas. Ningún hombre puede, aunque quiera, conformar su fe a los dictados de otro hombre. Toda la vida y el poder de la verdadera religión consisten en la persuasión interior y completa de la mente, y la fe no es fe si no se cree. Cualquiera que sea la profesión de fe que hagamos, cualquiera que sea el culto exterior que practiquemos, si no estamos completamente convencidos en nuestra mente de que la una es verdad y el otro agradable a Dios, tal profesión y tal práctica, lejos de ser un avance, constituirán, por el contrario, un gran obstáculo para nuestra salvación (Locke 1991, p. 10).

Según Locke, debemos tolerar creencias y prácticas religiosas que nos parecen erróneas debido a que nadie puede atribuirse el cuidado de la salvación de otro. La verdad sobre el destino humano no puede ser monopolizada por ninguna iglesia ni individuo, y, por tanto, nadie tiene derecho a perseguir a otro en nombre de una verdad de la que puede estar más lejos que el perseguido. «Sólo uno de ellos constituye el camino verdadero hacia la felicidad eterna, pero de la variedad de caminos que los hombres siguen, es todavía dudoso cuál es el justo» (Locke 1991, p. 28). Por el mismo motivo, el Estado tiene la obligación de dejar a los individuos el cuidado de su propia salvación. «El único y estrecho camino que conduce hacia el cielo no es mejor conocido del magistrado que de las personas particulares y, por lo tanto, yo no puedo tomarlo por mi seguro guía, pues puede ser probablemente tan ignorante del camino como yo mismo» (Locke 1991, p. 30). La ignorancia humana justifica la libertad de conciencia. Puesto que es imposible la certeza completa, debe reconocérsele al individuo la posibilidad de explorar libremente las diversas alternativas que se le ofrecen, como único método para acercarse a la verdad.

Otro texto clave en la tradición liberal, que emplea el argumento de la autonomía para defender la tolerancia, es *On Liberty* [1859] de John Stuart Mill. En este caso, la defensa de la tolerancia se realiza en contra de la tendencia del siglo XIX de imponer la uniformidad tanto mediante restricciones legales como a tra-

vés de la presión social. La tolerancia debe primar sobre la homogeneidad ética porque es más importante que los individuos encuentren su propio camino hacia la mejor forma de vida, que el hecho de que lleven efectivamente la mejor forma de vida. No hay razón para que toda la existencia humana sea construida sobre uno o un corto número de patrones. Con tal de que una persona posea una razonable cantidad de sentido común y de experiencia, su propio modo de arreglar su existencia es el mejor, no porque sea el mejor en sí, sino por ser el suyo (Mill 1994, p. 140).

Una vez que los seres humanos alcanzan la madurez de sus facultades, sólo pueden ser guiados hacia su propio mejoramiento por la convicción o la persuasión; «la compulsión, bien sea en la forma directa, bien en la de penalidades por inobservancia, no es ya admisible como un medio para conseguir su propio bien, y sólo es justificable para la seguridad de los demás» (Mill 1994, p. 66). A partir de esta concepción del florecimiento humano, Mill afirma que el desarrollo de la autonomía requiere una sociedad plural y diversa, puesto que si, como seres autónomos, las personas son autores de su propia vida, necesitan un adecuado abanico de alternativas donde poder elegir. Sin pluralidad, la naturaleza humana se marchita y la autonomía deviene imposible¹.

En *A Theory of Justice*, Rawls justifica la justicia liberal a partir de una teoría moral que subraya el igual valor y la autonomía de todos los seres humanos, aunque dicha teoría no aparezca nunca suficientemente desarrollada en el libro. Este liberalismo, de raíz kantiana, incorpora explícitamente ideas morales en sus fundamentos y afirma que el Estado liberal tiene un cierto papel moral que jugar en la comunidad, en tanto que debe respetar, y en ciertos casos promover, los derechos individuales. Sin embargo, a pesar de esta apelación a fundamentos morales controvertidos, este tipo de liberalismo está comprometido vigorosamente con la tolerancia. Como ha puesto de relieve Jean Hampton, «los proponentes del liberalismo kantiano argumentan que el fundamento moral que defienden demanda tal compromiso con la tolerancia», puesto que incluso en el caso de que un miembro de la sociedad atacase dicho fundamento, el Estado deberá permitir que esa persona sea oída, «en tanto que tiene la obligación de reconocer el derecho de toda persona a tener su propia opinión y, más generalmente, a la libertad de conciencia» (Hampton 1997, p. 175).

En *A Theory*, la tolerancia viene exigida por una concepción de las personas como sujetos morales autónomos. Desde la perspectiva de la posición originaria, las partes seleccionan el principio de tolerancia, en la forma específica de la igual libertad de conciencia, como el único principio capaz de garantizar adecuadamente la integridad de la libertad moral y religiosa de los ciudadanos. Esta libertad no consiste únicamente en la posibilidad de promover y practicar la propia doctrina comprehensiva sin peligro de ser perseguido o encarcelado por ello, si-

¹ Mill describe esta situación con las siguientes palabras: «Así el mismo espíritu se doblega al yugo; hasta en lo que las gentes hacen por placer, la conformidad es la primera cosa en que piensan; se interesan en masa, ejercitan su elección sólo entre las cosas que se hacen corrientemente; la singularidad de gusto o la excentricidad de conducta se evitan como crímenes; a fuerza de no seguir su natural, llegan a no tener natural que seguir; sus capacidades humanas están resacas y consumidas; se hacen incapaces de todo deseo fuerte o placer natural y, generalmente, no tienen ni ideas ni sentimientos nacidos en ellos o que puedan decirse propios suyos» (Mill 1994, p. 133).

no también, y más fundamentalmente, en poder examinar dichas creencias y, si fuera necesario, cambiarlas por otras. En la posición originaria, la igual libertad de conciencia es el único principio que las partes pueden reconocer, puesto que no pueden arriesgar su libertad permitiendo que la doctrina moral o religiosa dominante persiga o suprima otras cuando lo desee. Si alguna de las partes estuviese dispuesta a correr ese riesgo, en la confianza de que su doctrina será siempre la dominante, con ello «mostraría que no se toma sus convicciones morales o religiosas en serio, ni tiene en alta estima la libertad de examinar sus creencias» (Rawls 1971, p. 207).

Según Rawls, los límites de la tolerancia tienen que ver con el mantenimiento del orden público y la seguridad. El gobierno debe tener el derecho de mantener el orden público, incluso por la fuerza, «si ha de cumplir su deber de asegurar imparcialmente las condiciones para que todos persigan sus propios intereses y den cuenta de sus obligaciones tal y como cada uno las entiende». El ejercicio legítimo de este derecho exige que el gobierno actúe sólo cuando exista la «expectativa razonable» de que un determinado uso de la libertad de conciencia pone en peligro el orden público. Para fijar esta «expectativa razonable», el gobierno debe apelar a «la evidencia y las formas de razonamiento aceptables para todos». Este principio de justificación pública tiene el mismo fundamento que los principios sustantivos de justicia, puesto que una desviación de las formas de razonamiento generalmente reconocidas «implicaría otorgar un lugar privilegiado a unas visiones sobre otras, y un principio que permita esto no podría ser acordado en la posición originaria» (Rawls 1971, p. 213).

II. EL *MODUS VIVENDI*

La dependencia de un argumento comprehensivo para su justificación origina la denominada «paradoja de la tolerancia liberal». En palabras de Thomas Nagel, esta paradoja consiste en que los liberales piden a todo el mundo una cierta restricción a la hora de solicitar el uso del poder del Estado para sus concepciones religiosas o morales específicas y controvertidas, «pero el resultado de esa restricción con frecuencia parecerá sospechoso de favorecer precisamente la concepción moral controvertida que los liberales sostienen normalmente» (Nagel 1996, pp. 158-159). El principio de tolerancia, tal y como ha sido concebido en la tradición liberal, no es neutral con respecto a los individuos y grupos cuyas concepciones del bien postergan la autonomía en beneficio de la tradición y la costumbre. Con esta preocupación como punto de partida, algunos liberales han preferido defender la tolerancia como un mero recurso pragmático, es decir, como un expediente práctico de acomodación entre doctrinas enfrentadas que responde a razones puramente estratégicas. En esto consiste el modelo de unión social denominado *modus vivendi*. Este modelo, sin embargo, ya no es liberal; en realidad se trata de un modelo específicamente comunitarista. O al menos eso es lo que voy a defender a continuación. Para ello, me valdré en primer lugar de un argumento extraído de la historia de las ideas, y en segundo lugar del análisis de los modelos de William Galston y Chandran Kukathas, dos autores que defienden un *modus vivendi* como la solución liberal al problema del pluralismo.

En la historia de las ideas, podemos encontrar las justificaciones «pragmática» y «comprehensiva» de la tolerancia como dos etapas diferentes y sucesivas de la idea de libertad en la esfera religiosa. La tolerancia surge en el siglo XVI a partir de consideraciones de tipo político. Como resultado de la quiebra del orden cristiano medieval que supone la Reforma, y al quedar institucionalizada la rebeldía contra la autoridad de Roma en las diversas iglesias y sectas reformadas, el problema religioso se traspuso desde el plano puramente especulativo de la teología al plano de la realidad política. El pluralismo religioso dentro del Estado se planteó como un problema político de solución inaplazable. Los argumentos que utilizaron los defensores de la tolerancia (el partido de *les Politiques*) fueron eminentemente políticos, pues concebían la tolerancia como un expediente para recomponer la armonía ciudadana que habían roto las disputas religiosas. Desde una perspectiva histórica, por tanto, la tolerancia es un concepto negativo. Significa «reconocer al disidente el derecho de convivencia en el seno del grupo social, sin coaccionarle para que haga dejación absoluta de los signos externos en que su creencia se manifiesta (culto, organización, etc.)» (Bravo 1991, p. xvi). Tolerar la disidencia religiosa implica que el grupo religioso dominante renuncia a elevar sus criterios religiosos a criterios políticos y, en consecuencia, acepta, en alguna medida, la neutralización de la vida religiosa. Durante los siglos XVI y XVII, la tolerancia se tradujo en la comunidad internacional (Paz de Augsburgo, 1555, y Paz de Westfalia, 1648) mediante la atribución a cada príncipe de la facultad de decidir la religión oficial del Estado (*cuius regis, eius religio*).

La libertad de conciencia, por el contrario, presupone el reconocimiento en el individuo de un «derecho natural» para la libre profesión y expresión de sus creencias. Implica elevar al individuo a autoridad suprema en el cuidado de su propia salvación. Lo relevante para nosotros es que esa forma de entender la tolerancia vino acompañada de una evolución en la historia espiritual de Occidente. A partir del siglo XVII, se inicia una nueva dirección en la defensa de la libertad religiosa, a la que podríamos denominar «filosófica», en el sentido de que se intenta fundamentar metafísicamente la libertad sobre la «naturaleza racional» del hombre, concibiendo aquella como un derecho innato o, lo que es lo mismo, como corolario de una ley natural. De este modo, el ámbito de la libertad religiosa se amplía o, mejor, se integra en el derecho que en virtud de su propia naturaleza corresponde al hombre mantener y profesar las opiniones que libremente elija (derecho a la libertad de conciencia) (*Ibid.*, p. xxxix). En las actuales democracias liberales, la libertad religiosa se concibe como un derecho individual básico a la libertad de culto, a propagar la propia fe, a cambiar de religión o, en su caso, a renunciar enteramente a ella.

Dentro del debate contemporáneo, el modelo *modus vivendi* cuenta con defensores que se autodefinen como «liberales». Desde su punto de vista, la diversidad social es un valor en sí mismo, y por lo tanto la tolerancia es un principio independiente que no requiere otra justificación distinta que la de salvaguardar la pluralidad de valores y creencias. Según Galston, entre los propósitos públicos que conforman la «unidad social liberal» no debe estar la promoción de la autonomía individual, sino únicamente objetivos tan neutrales como la protección de la vida humana, el desarrollo físico y mental y la promoción de las capacidades necesarias para participar en la vida social y política. La decisión de promo-

ver desde el Estado la autonomía individual debilita o arruina a aquellos individuos y grupos que «no pueden organizar sus asuntos de acuerdo con ese principio sin socavar las fuentes más profundas de su identidad» (Galston 1995, p. 520). Para Kukathas, por su parte, los liberales no deberían juzgar sus relaciones con los grupos no liberales según unos principios de justicia previamente definidos. Los principios de la justicia liberal, afirma este autor, presuponen la bondad de la autonomía, por lo que no pueden ser imparciales con los grupos no liberales. El liberalismo basado en la autonomía es sectario, propio de Occidente, y cualquier exportación de las libertades de conciencia y de pensamiento incurre en un imperialismo cultural intolerante (Kukathas 1992).

Con todo, ambos autores declaran que su modelo es «liberal», puesto que, en su opinión, el corazón del liberalismo es la protección de la diversidad, no la garantía de la libre elección. Según Galston, la única libertad personal que debe defender un Estado liberal respetuoso con la diversidad es «la libertad de no ser coaccionado o atrapado dentro de las formas de vida» internas a los grupos religiosos y culturales (Galston 1995, p. 522). En el mismo sentido, Kukathas afirma que su modelo es liberal porque las conclusiones a las que llega, aunque tenga un carácter claramente comunitarista, no están basadas sobre un supuesto derecho de supervivencia de las comunidades culturales, sino sobre el derecho individual a la libertad de asociación (y disociación). Es una teoría liberal en tanto que no sanciona la inducción forzada o el aprisionamiento individual en una comunidad cultural. Nadie puede ser requerido a aceptar una forma particular de vida. Por tanto si, como a menudo ocurre, algunos miembros de una cultura concreta desean abandonar sus viejas costumbres debido al contacto con la sociedad en su conjunto, «serán libres de hacerlo, y no serán reconocidas las objeciones de su comunidad nativa». Ahora bien, si los miembros de un grupo no liberal no desean dejar su grupo, sino hacer valer dentro de él los derechos reconocidos por la sociedad, «entonces no recibirán reconocimiento» (Kukathas 1992, p. 126).

En mi opinión, sin embargo, esta concepción constituye un claro ejemplo de tolerancia comunitarista. Parte de la necesidad de acomodar los reclamos de los grupos religiosos y culturales no liberales, y para ello extiende la tolerancia más allá de los límites de la justicia. De hecho, se trata de un modelo muy similar al defendido por algunos autores multiculturalistas que se declaran abiertamente no liberales. En principio, las políticas del multiculturalismo no tienen por qué incluir medidas legales o constitucionales contrarias al liberalismo democrático. Sin embargo, para algunos autores comunitaristas, estas medidas deben estar dirigidas a la protección de aquellas formas de vida que no comparten los valores liberales básicos (especialmente la autonomía personal). Para Bhikhu Parekh, por ejemplo, el liberalismo es «una perspectiva cultural particular», una doctrina sustantiva que defiende una visión específica del hombre, la sociedad y el mundo, por lo que «no puede ofrecer un marco lo suficientemente amplio e imparcial para conceptuar otras culturas o sus relaciones con ella» (Parekh 2000, p. 14). Los Estados democráticos deben apoyar, según este autor, a aquellas comunidades «basadas en doctrinas compartidas» contra los efectos del individualismo liberal, siempre y cuando permitan a sus miembros «el derecho de salida sin un coste excesivo» (Parekh 2000, p. 218). En la misma perspectiva, Moshe

Halbental y Avishai Margalit han afirmado que «la protección de las culturas [...] puede adoptar la forma de una obligación de apoyar culturas que ignoran los derechos del individuo en una sociedad liberal» (Halbental y Margalit 1994, p. 491).

De acuerdo con este punto de vista, el único derecho individual inalienable es el derecho de salida. Pero ¿puede garantizar este derecho, por sí solo, un modelo de tolerancia compatible con la democracia liberal? La respuesta, a mi modo de ver, es negativa, a no ser que supongamos que cuando los miembros de un grupo permanecen dentro de él es porque aceptan sus prácticas, incluyendo aquellas que les privan de sus derechos básicos. Pero para suponer esto último es necesario que exista un derecho de salida efectivo, y no meramente formal, lo cual requiere garantizar a todos los individuos los derechos y oportunidades básicos que les permiten elegir libre y reflexivamente sus concepciones del bien. Como ha observado Amy Gutmann, «defender un derecho de salida de los grupos culturales significa implícitamente reconocer el valor del consentimiento informado individual y el respeto por las personas» (Gutmann 2003, p. 61). No podemos reconocer el valor del consentimiento informado y luego permitir que los individuos queden atrapados en grupos culturales que les privan de las condiciones necesarias para hacer efectivo el derecho de salida.

III. EL MODELO DEL LIBERALISMO POLÍTICO

La propuesta del liberalismo «político» de Rawls consiste en tratar de evitar la paradoja de la tolerancia liberal mediante la supresión de cualquier justificación moral comprensiva del principio de tolerancia. El propósito fundamental que persigue con la reformulación «política» de su teoría consiste en integrar en el consenso liberal a los «ciudadanos de fe», aquellos que valoran la tradición y la costumbre por encima de la elección y la reflexión crítica². Pero con una importante condición: no es suficiente que estos ciudadanos acepten un régimen democrático como un mero *modus vivendi*, sino que es necesario que sean miembros sinceros del consenso normativo liberal.

Para resolver esta cuestión, el liberalismo «político» acepta de entrada el hecho del pluralismo razonable como un rasgo que caracteriza la cultura pública de las democracias modernas desde la Reforma y las guerras de religión. En lugar de buscar una doctrina secular fundada en la razón que sustituya a la autoridad religiosa en las condiciones del mundo moderno, Rawls simplemente lleva a un nivel más alto de abstracción la tolerancia religiosa, como un principio necesario de cualquier concepción política³. El problema es que entonces, como hemos podido comprobar, la tolerancia se convierte en un mero expediente para evitar el conflicto, una estrategia de no interferencia recíproca que recomienda el «vive

² Rawls se plantea esta cuestión en los siguientes términos: «¿Cómo es posible para aquellos que afirman una doctrina religiosa que está basada en la autoridad religiosa, por ejemplo, de la Iglesia o la Biblia, abrazar igualmente una concepción política razonable que apoye un régimen democrático justo?» (Rawls 1996, p. xxxix).

³ Una concepción operativa de la justicia, dice Rawls, «debe permitir una diversidad de doctrinas comprensivas y generales, y la pluralidad de concepciones enfrentadas, y en realidad incommensurables, acerca del significado, el valor y el propósito de la vida humana» (Rawls 1999, pp. 424-425).

y deja vivir» o «un acuerdo para seguir en desacuerdo». Por este motivo, la principal preocupación del liberalismo «político» es ofrecer una respuesta alternativa a la solución pragmática que no repita los defectos del consenso moral comprensivo. En principio, no se conforma con un mero *modus vivendi*, sino que desea defender un principio moral de tolerancia basado en una concepción liberal de ciudadanía —que incluye, junto al sentido de justicia, la capacidad para la reflexión crítica de los fines individuales y colectivos—; pero, a continuación, no emplea para la justificación de la tolerancia, así entendida, un argumento metafísico o moralmente comprensivo, sino que pretende limitarse a uno estrictamente «político». Con este razonamiento, Rawls pretende ser más hospitalario que el liberalismo tradicional con los individuos y grupos no liberales, pero sin renunciar por ello a los principios básicos del liberalismo democrático.

La justificación «política» de la tolerancia sustituye el argumento de la autonomía por el de la no razonabilidad de la opresión —según el cual, la opresión y la persecución no son medios razonables para superar el desacuerdo moral y religioso, puesto que este tipo de desacuerdo es el resultado normal de la razón práctica en condiciones de libertad—. Rawls afirma que esta justificación no implica escepticismo o indiferencia respecto a la cuestión de si una concepción de la justicia puede ser verdadera. Reconocer el carácter razonable del desacuerdo de perspectivas (y aceptar, por tanto, la no razonabilidad de su superación) significa dar por supuesto que existen diferentes e incommensurables concepciones del bien, cada una con su correspondiente teoría de la verdad y del estatus de los valores. El liberalismo «político» deja a los ciudadanos, tomados individualmente, y como parte de su libertad de conciencia, que determinen cómo los valores de una democracia liberal se relacionan con el resto de los valores de sus respectivas doctrinas comprensivas.

Desde mi punto de vista, sin embargo, el argumento «político» de la irrazonabilidad de la opresión ofrece una justificación meramente instrumental del principio de tolerancia, que no permite garantizar un consenso de mayor fuste que un simple *modus vivendi*. La creación del consenso en torno a los valores liberales se justifica, según dicho argumento, porque promueve la estabilidad de las democracias constitucionales modernas. Este es el único argumento no comprensivo en el que descansa la justificación «política» de la democracia liberal⁴. Ante los reclamos políticos de una minoría que no apoye la tolerancia por sus propios méritos —de acuerdo con su respectiva doctrina comprensiva—, el filósofo estrictamente «político» sólo puede argumentar que, dadas las circunstancias, la tolerancia es el único medio para evitar el conflicto y alcanzar una cooperación social estable. Si esa minoría no liberal se viese, por un cambio de circunstancias, capaz de imponer su concepción del bien sin usar la coerción, el filósofo «político» rawlsiano no tendría nada que decir al respecto. La metodología «política» no puede garantizar un consenso «por las razones correctas». No existe ningún método «político» que pueda demostrar la deseabilidad de una

⁴ Como ha señalado Jean Hampton: «Cualquier filósofo político que acepte este argumento se creerá en la obligación de contribuir al desarrollo de un consenso entretendido por razones instrumentales. Y, como diría cualquier hobbesiano, esto significa que la justificación pública de su proyecto consiste en la construcción de un *modus vivendi* en un mundo permanentemente pluralista» (Hampton 1989, p. 806).

concepción liberal de la justicia a aquellos ciudadanos cuya doctrina comprensiva no apoya la tolerancia y la equidad. O los ciudadanos aceptan los valores y principios liberales a partir de sus concepciones morales comprensivas, o lo aceptan como un mero *modus vivendi*. No hay aquí una tercera vía.

Es más, si el propósito fundamental que nos debe guiar es la protección de la diversidad de doctrinas existenciales, entonces el modelo comunitarista resulta mucho más adecuado. Si Rawls rechaza ese modelo es porque sólo desea proteger el pluralismo de doctrinas comprensivas «razonables», es decir, de aquellas que respetan los principios y derechos fundamentales de una democracia constitucional. El problema es que, entonces, no consigue hacer más fácil la entrada de los «ciudadanos de fe» en el consenso liberal. Su liberalismo no es, después de todo, tan estrictamente «político».

La concepción «política» de la persona autónoma de Rawls define únicamente la «identidad pública o institucional» de los ciudadanos, su «identidad como asunto de derecho básico», y no alcanza a describir la «identidad moral o no institucional» de los mismos (Rawls 1996, p. 30). Debido a esta discontinuidad, piensa nuestro autor, los principios y derechos liberales que definen la ciudadanía democrática pueden ser aceptados incluso por aquellos que rechazan la idea de que las personas tienen la capacidad de cuestionar (y, a veces, el deseo de cambiar) sus fines⁵. Pero esta solución, desde mi punto de vista, no se sostiene ni siquiera dentro de los mismos términos del liberalismo «político». Tanto en el plano teórico como en sus repercusiones prácticas, la teoría de Rawls sigue sosteniendo una importante vinculación entre la ciudadanía democrática y la autonomía individual.

En el plano *conceptual*, Rawls define su concepción «política» de la persona restringiendo los dos poderes morales (la autonomía personal y el sentido de la justicia) a las competencias que capacitan a las personas para participar en una cooperación social equitativa⁶. Pero, cabría preguntarse, ¿qué sentido tiene hablar del ejercicio de nuestra capacidad de autonomía en la «vida política» o «pública»? ¿Cómo es posible disfrutar de los derechos y libertades básicos sin que eso tenga una repercusión importante en nuestra identidad privada? La capacidad para tener un sentido de la justicia tiene que ver con la autonomía política y la aplicación de los principios de justicia a la estructura básica de la sociedad y a sus políticas sociales (Rawls 1996, p. 332), pero la capacidad de autonomía individual —el poder moral para formar, revisar y perseguir racionalmente un proyecto racional de vida— está intrínsecamente relacionada con nuestra «identidad moral o no pública», es decir, con nuestra identidad comprensiva. Por tanto, no se entiende una concepción meramente «política» de la autonomía personal.

Desde un punto de vista *práctico*, Rawls reconoce que el ejercicio de las competencias que nos permiten participar en una comunidad autogobernada

⁵ A este respecto, dice Rawls: «Las personas pueden aceptar esta concepción de sí mismas y usarla cuando discuten las cuestiones de justicia básica sin estar comprometidas en otras partes de su vida a ideales morales comprensivos a menudo asociados con el liberalismo, por ejemplo, los ideales de autonomía e individualidad» (Rawls 1999, p. 409).

⁶ Para Rawls, la «plena autonomía» de los ciudadanos de una sociedad bien ordenada se realiza en la vida pública, «con la afirmación de los principios políticos de la justicia y con el disfrute de las protecciones de los derechos y libertades básicos; también la realiza la participación en los asuntos públicos de la sociedad y en su autodeterminación colectiva» (Rawls 1996, pp. 77-78).

—«las virtudes de la cooperación social equitativa»— puede promover el empleo de la reflexión crítica en la vida privada. Pero afirma que ésta es una forma indirecta y no intencionada de privilegiar el individualismo moral, y que no se debe extraer de este hecho meramente contingente la idea de que el liberalismo «político» está arbitrariamente sesgado en favor de una doctrina comprehensiva individualista⁷. Para aclarar este punto, nuestro autor utiliza el ejemplo de la educación democrática. Según Rawls, mientras los liberalismos de Kant y Mill pueden llevar a exigencias destinadas a promover los valores de autonomía e individualidad como ideales encargados de gobernar la mayor parte de la vida, el liberalismo «político» tiene propósitos distintos, y exige mucho menos. En concreto, su propósito es formar miembros plenamente cooperantes de la sociedad, para lo cual exige que la educación incluya, por una parte, el conocimiento de los derechos constitucionales y civiles, y, por otra, la adopción de las virtudes ligadas a la práctica de la ciudadanía democrática (Rawls 1996, p. 199).

Pero, a mi modo de ver, la diferenciación que establece aquí Rawls no se sostiene. El liberalismo «comprehensive» se caracteriza no por dirigir la educación democrática al fomento de la autonomía personal de los ciudadanos, sino por no lamentar el hecho de que este tipo de educación termine teniendo indirectamente esa consecuencia. Como señala el propio Rawls, la educación democrática incluye la adquisición de una serie de virtudes cívicas, las cuales no pueden dejar de tener profundas implicaciones comprehensivas. Fijémonos, por ejemplo, en las implicaciones de la virtud política más característica de la teoría rawlsiana: el sentido de la justicia y la capacidad para reconocer y respetar los derechos de los demás. Este poder moral lleva consigo la capacidad de revisar nuestros fines a partir de las exigencias de la justicia, lo cual implica que las personas deben ser capaces de reflexionar sobre cualquiera de sus compromisos particulares y descartarlos si invaden los derechos iguales de los demás. En esto consiste lo que llama Rawls «la libertad como responsabilidad por fines»⁸. Como ha puesto de relieve Stephen Macedo, el éxito de la justicia social depende en buena medida de que los ciudadanos tracen sus fines y aspiraciones personales dentro de los límites de la justicia, lo cual requiere el ejercicio de sus capacidades reflexivas⁹. La salud y estabilidad de unas instituciones liberales están condicionadas, en gran

⁷ Es más, siguiendo aquí una de las ideas fundamentales de Isaiah Berlin, Rawls recuerda que «cualquier concepción política razonable debe imponer restricciones a las doctrinas comprehensivas permisibles» (Rawls 1996, p. 195), y no puede dejar de alentar determinados estilos de vida y desalentar otros, o incluso excluirlos absolutamente. «No hay mundo social sin pérdida: es decir, no hay mundo social que no excluya algunos estilos de vida que realizan, de alguna manera especial, determinados valores fundamentales» (Rawls 1996, p. 197). En el caso del liberalismo, el espacio en el que pueden florecer las concepciones del bien está delimitado por «las iguales libertades básicas y la tolerancia mutua».

⁸ Rawls define este tipo de libertad como «la capacidad de ajustar nuestras metas y ambiciones a la luz de lo que razonablemente podemos esperar, con independencia de la fuerza o intensidad de nuestras necesidades y deseos» (Rawls 1999, p. 332).

⁹ Macedo explica este punto en los siguientes términos: «Las capacidades reflexivas de los ciudadanos liberales, atentas a los posibles conflictos entre los compromisos personales y los derechos liberales, deberían ser un mecanismo central para preservar y promover la causa de la justicia en una sociedad bien ordenada [...]. Una sociedad liberal no puede estar bien ordenada si las amistades personales, los vínculos regionales o la pertenencia a un grupo tienen prioridad sobre el respeto a los derechos liberales. No puede estar bien ordenada si está compuesta de personas incapaces de distanciarse reflexivamente de los compromisos personales con objeto de considerar los posibles conflictos con los requisitos básicos de la justicia liberal» (Macedo 1990, p. 56).

parte, a que las personas que viven bajo ellas adopten creencias y compromisos personales suficientemente «liberalizados» —es decir, que los valores e ideales más profundos y más personales de sus ciudadanos apoyen los principios de la justicia liberal—. Es cierto que algo así subyace en la idea del «consenso por superposición». Pero Rawls invoca este tipo de consenso para sugerir que los que rechazan los valores comprensivos de la autonomía y la individualidad, pueden aceptar no obstante los derechos y principios básicos del liberalismo democrático sin tener que revisar por ello el conjunto completo de sus convicciones personales¹⁰. El consenso por superposición es político, no comprensivo.

Además, la educación para la ciudadanía democrática promueve de manera inevitable la autonomía personal, aunque de una forma indirecta. Como ha subrayado Will Kymlicka, para desarrollar su sentido de la justicia, los niños deben aprender a distanciarse de las creencias que en su vida privada se dan por seguras, así como a ponerse en la piel de los demás para ver qué tipo de razones podrían ser aceptables para gente con otras concepciones del bien. Las virtudes asociadas a la autonomía política no requieren que los jóvenes lleguen a admirar otros estilos de vida, pero sí requiere que sean expuestos a doctrinas comprensivas rivales y alentados a verlas como concepciones razonables. Aprender a considerar de este modo las concepciones del bien de los demás no lleva inevitablemente a abandonar la propia, pero sí a arruinar cualquier deferencia irreflexiva hacia las prácticas y autoridades tradicionales. Como consecuencia, aquellos grupos que dependen fuertemente de la aceptación acrítica de la tradición y de la autoridad, «aunque no sean directamente excluidos, seguramente serán desalentados por las actitudes críticas y tolerantes que la educación cívica fomenta» (Kymlicka 2001, p. 309).

CONCLUSIONES

La distinción entre las identidades pública y privada de los ciudadanos supone un elemento imprescindible en un régimen democrático de derecho, lo cual no debería impedirnos reconocer las múltiples formas en que se manifiesta una profunda conexión interna entre ellas. El liberalismo no es compatible con todas las visiones de la personalidad humana, sino que presupone una cierta visión de nuestro más profundo autoentendimiento. La definición misma de una identidad pública, con unos derechos independientes de los vínculos comprensivos de nuestra identidad privada, es incompatible con la visión comunitarista del yo, en la que los fines colectivamente dados constituyen la identidad de las personas. La identidad pública expresa, en parte, la forma que tenemos de concebir la relación del yo con sus fines en una democracia liberal¹¹. En

¹⁰ Según Rawls, el hecho de asumir la identidad pública de ciudadanos libres e iguales para los propósitos de la justicia liberal no nos compromete con una doctrina metafísica sobre la naturaleza del yo «más de lo que nuestra participación en una obra teatral, haciendo, por ejemplo, de Macbeth, o de Lady Macbeth, nos comprometería a pensar que somos realmente un rey o una reina embarcados en una lucha desesperada por el poder» (Rawls 1996, p. 27).

¹¹ Como ha señalado Amy Gutmann: «Aunque la justicia rawlsiana no presupone una visión metafísica, no es compatible con todas las visiones de ese tipo. Sandel tiene razón al afirmar que la concepción kantiana de las personas como libres e iguales es incompatible con la concepción metafísica del yo como «radi-

definitiva, la estrategia rawlsiana de restringir la autonomía a nuestra identidad pública no logra su propósito de ampliar el campo de la tolerancia liberal. Mientras el liberalismo «político» mantenga dentro de su concepción de ciudadano el poder moral de formar y revisar los fines individuales y colectivos, resultará tan hostil como el liberalismo «comprehensivo» para aquellos individuos y grupos que mantengan concepciones no liberales de la persona y el bien.

BIBLIOGRAFÍA

- Bravo, P. 1991. «Presentación», en Locke 1991, *Carta sobre la Tolerancia*, Madrid, Tecnos.
- Galston, W. 1995. «Two Concepts of Liberalism», *Ethics*, vol. 105.
- Gutmann, A. 1985. «Communitarian Critics of Liberalism», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14.
- Gutmann, A. 2003. *Identity in Democracy*, Princeton, Princeton University Press.
- Halbertal, M. y Margalit, A. 1994. «Liberalism and the Right to Culture», *Social Research*, vol. 61, nº. 3.
- Hampton, J. 1989. «Should Political Philosophy Be Done Without Metaphysics?», *Ethics*, vol. 99.
- Hampton, J. 1997. *Political Philosophy*, Colorado, Westview Press.
- Kukathas, C. 1992. «Are there any cultural rights?» *Political Theory*, vol. 20, nº. 1.
- Kymlicka, W. 2001. *Politics in the vernacular*, Oxford, Oxford University Press.
- Locke, J., 1991, *Carta sobre la Tolerancia*, Madrid, Tecnos.
- Macedo, S. 1990. *Liberal Virtues*, Oxford, Clarendon Press.
- Mendus, S., 1989, *Toleration and the Limits of Liberalism*, Hampshire, Macmillan.
- Mill, J. S. 1994. *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza.
- Nagel, T. 1996. *Igualdad y parcialidad*, Barcelona, Paidós.
- Parekh, B. 2000. *Rethinking Multiculturalism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Rawls, J. 1971. *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Rawls, J. 1996. *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press.
- Rawls, J. 1999. *Collected Papers*, Freeman, S. (ed.), Cambridge, Mass., Harvard University Press.

calmente situado' [...]. Para que los principios rawlsianos puedan justificarse como los ideales *políticos* más consistentes con la 'cultura pública de una sociedad democrática', deben expresar algo (aunque no todo) de nuestro más profundo autoentendimiento» (Gutmann 1985, p. 314).